

القياس الفقهي الأصولي : صراع خطاب وحجة سلطة

د. بثينة الجلاصي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة القيروان (تونس)

مقدمة

مثلّ مبحث القياس الفقهي في تاريخ التشريع الإسلامي إشكالا جوهرياً في بُعديه المنهجي من جهة، والتأصيلي من جهة أخرى. ولقد احتفت كتب الفقه وأصوله بأهمّ مظاهر الجدل وأهمّ مظاهر الحجاج⁽¹⁾ في تأصيل هذه الآلية، باعتبارها صالحة لحلّ النوازل المستجدة بالمسلم في التاريخ⁽²⁾.

(1) نقصد بالجدل كَيْفِيَّة تقرير الحجج الشرعية لإقناع الخصم بالرأي وتنبئ في ذلك تعريفات الأصوليين.

انظر : - الباجي (أبو الوليد) ت 477 هـ : المنهاج في ترتيب الحجاج، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1987، ص 11 «الجدل تردد الكلام بين اثنين قصد كل واحد منهما تصحيح قوله، وإبطال قول صاحبه».

- ابن عاشور (الطاهر) : التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، دت، ج 5، ص 194 «أمّا الحجاج فهو خطاب يكون عبارة عن مسرح لإثارة الأسئلة بين متكلم ومخاطب وتكمن غايته في التأثير والإقناع، وتنبئ في ذلك النظريات الحجاجية الغربية».

Ducrot (O), Le dire et le dit, Editions Minuit, Paris, 1984, p.30.

«نعتبر اللغة بصرف النظر عن استعمالاتها المختلفة لها مسرح محاور ومواجهة بين الدّوات البشرية». أيضا انظر أهمية نظرية المساعلة عند ميشال ماير :

M. Meyer, Logique, langage et argumentation, Editions Hachette, Paris, 1982, p.112

(2) انظر الجويني (أبو المعالي) : البرهان في أصول الفقه، تعليق صلاح عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1997، ج، ص 3 «والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال فهو إذن أحقّ الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مأخذه وتقاسيمه، وصحيحه وفاسده [...] فقد احتوى على مجامع الفقه».

ولعلّ مردّ هذا الجدل يرجع في النّهاية إلى مشغل رئيسيّ في الفكر العربي الإسلامي أشارت إليه جلّ الدّراسات المعنّية بالتشريع، ذاك المشغل هو جدليّة العقل والنقل وحدود تصرّف الإنسان في المقدّس، وهو ما جعل مبحث القياس مجالا خصبا تتفاعل فيه عديد المسائل الشائكة والحرّجة في نفس الوقت، ومن بينها إصرار الفقيه على تبرير الحكم بالقياس تبريرا يرتكز على خلفيّات سلطويّة - إن صحّ التعبير - هي سلطة النصّ المنقول وسلطة الفقيه المشرّع، وسلطة المتلقّي. وهذه السّلط مجتمعة تتفاعل داخل سلطة ناظمة تمثّل سياقها وتحدّد مسارها، ونعني سلطة الواقع بكلّ أبعاده، ذلك أنّ السلطة - على حدّ عبارة ميشال فوكو - " تمارس انطلاقا من نقاط لا حصر لها وفي خضمّ علاقات متحرّكة، لا متكافئة " (1).

إنّ هذه السّلط جعلت القياس الفقهي يتشكّل انطلاقا من خطابات متصارعة تمثّل في أبعادها الحقيقيّة حجّة سلطة، هذا إذا نظرنا إلى مبحث القياس الأصولي من زاوية حاجيّة إقناعيّة، وهو ما يخول لنا أن نعتبره خطابا جماعيّا تتنازع أصوات عديدة تحرّره حيناً في بعده الاجتهادي، وتقيدّه حيناً آخر بما تفرضه من حدود، وبما تسنّه من حجج للإقناع.

وعلى هذا الأساس فقد رمنا أن نقسّم هذا العمل إلى قسمين أساسيين أولهما القياس صراع خطاب، وثانيهما القياس حجّة سلطة، عسى أن ننتبين في النّهاية مظاهر التبليغ والتّدليل والتّوجيه، على حدّ عبارة طه عبد الرحمان (*) .

I - القياس الفقهي صراع خطاب

ماذا نعني بصراع الخطاب ؟ وما علاقة القياس الفقهي به ؟

إنّ دائرة اهتمامنا بالقياس الفقهي تعنى أساسا بالجانب التّأصيلي دون إهمال الفروع، إذ أنّها تمثّل المظهر العمليّ لاستخدام القياس. كما أنّنا سنهتم

1) Foucault (Michel), La volonté de savoir, T.I. Gallimard, Paris, 1976, p.123.

(*) عبد الرحمان (طه) : من أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2000، ص 27.

بالقياس في بعده المنهجي، وفي تحوّلِهِ إلى مصدر تشريعيّ تستقي منه الأحكام، وهو ما يجعله خطاباً تتنازعهُ رُؤى مختلفة حسب انتمائها المكاني والزمني والعقائدي والمذهبي، وحسب علاقتها بمنتجات ثقافة الآخر، ونعني أساساً علوم الأوائل⁽¹⁾.

وانطلاقاً من هذه الرُؤى المختلفة أمكن لنا أن نتحدّث عن صراع يتّخذ شكل المحاورَة حيناً، والقطيعة والإعراض حيناً آخر، وإن كنّا نرى أنّ الإعراض محاورَة بوجه من الوجوه. وإذا سلّمنا بمبادئ هذه المحاورَة، جاز لنا أن نذهب إلى أنّ الأصوليّ المُحاور يعمد إلى خطاب حجاجي قوامه الاستناد إلى حجج مختلفة، وغايته جعل الأذهان تسلّم بما يُطرح عليها من آراء، فتجعل المخاطب مقبلاً على العمل أو مهتئاً له، وهو ما أكّده «برلمان» و«تيتيكاه» في أطروحتهما⁽²⁾. وعلى هذا الأساس، عُدّ مبحث القياس الأصولي في أبعاده المختلفة خطاباً، باعتبار قيامه على متكلّم وسماع بينهما "مسألة" بمفهوم «ماير»، وحوار غايته التأثير، وهذا التأثير لا يتأتّى إلّا بممارسة سلطة ما، هي ما سنكشف عنها في هذا البحث⁽³⁾.

(1) نقصد باختلاف الرُؤى مكانياً أنّ القياس الفقهي في تعريفه وأقسامه ومجالات عمله وأنواعه وحجّيته يختلف من مكان إلى آخر، مثلاً من البصرة إلى الكوفة ومن الحجاز إلى البصرة ومن المشرق إلى المغرب، ومرّد هذا الاختلاف إلى الفئات المترسّبة في خطابات المجتهدين وهي فئات تلعب دور الموجهات. كما يرجع إلى أسباب حضاريّة هي مدى حوار الثقافات في مناطق دون أخرى. أمّا الاختلاف الزماني، فيتمثّل في تطوّر القياس الفقهي من المتقدّم إلى اللاحق وهو تطوّر تحكّمه حتميّة التغيير. وكذا الأمر في الاختلاف العقائدي، فالقياس الأصولي يختلف من طريقة المنكلمين إلى طريقة الفقهاء، كما يختلف مذهبياً من السُنّة إلى الشيعة إلى الإباضية.

وهذا يعني أنّ فهم الخطاب مثبّس بفهم مقامه وسياقه، فهما ركيزتان لاستعماله. انظر :

Wittgenstein (Ludwig), *Investigations philosophiques*, Gallimard, Paris, 1995, (précédé par *Tractatus logico, philosophicus*), p.119.

2) Perlman (Chaïm) et Tyteco (Lucie-Olbechts), *Traité de l'argumentation, la nouvelle Rhétorique*, Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles, 5ème édition, 1992, p.62.

«موضوع نظريّة الحجاج هو درس تقنيات الخطب التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تريد في درجة ذلك التسليم».

(3) انظر : Benveniste (Emile), *Problèmes de linguistique générale I*, Editions Gallimard, Paris, 1966, p.246; Faucault (Michel), *Réponse à une question*, in *Esprit*, mai 1968, p.857.

«الخطاب ليس موقعاً تقتحمه الذاتيّة الخالصة بل هو فضاء لمواقع وأنشطة متباينة للذوات».

يمكن أن نصنّف مظاهر الصراع في خطاب الأصوليين من خلال مبحث القياس إلى أربعة أقسام هي في مجملها ثنائيات أولها : إثبات المصطلح ونفيه، وثانيها إثبات المفهوم ونفيه، وثالثها الخطاب الطبيعي والصناعي، ورابعها الصلاحية والفساد. وهذه الثنائيات تتعايش في الخطاب الأصولي، فيكون الفقيه هو المتكلم وهو المتلقي، وقد يوهم بوجود متلقٍ يخالفه الآراء والأقوال، وقد يستحضر متلقياً كان في فترة زمنية ما متكلماً ومنشئاً للخطاب، وهو أمر لا نعدم صعوبته لأنّ الخطاب الأصولي - بقطع النظر عن مراميه التّظهيرية - هو خطاب "معقّد" تتداخل فيه الأصوات وتتقلب فيه الأدوار، وهو ما عبّر عنه المناظرات والخلافات من جهة، والمجادلات من جهة أخرى، وما الجدال إلّا لعبة نظرية على حدّ عبارة «روبول»⁽¹⁾.

1) إثبات المصطلح ونفيه

لاشكّ في أنّ كلّ مصطلح هو وليد ظروف معيّنة أنشأته وحملت الألسنة على تداوله والمواضعة عليه، وهو ما أثبتته البحوث اللسانية الحديثة وكذا السيميائيات والسرديات⁽²⁾. ولما كان مصطلح القياس مرتبطاً بمراحل معيّنة في التشريع الإسلامي، فإنّه عدّ مصطلحاً إشكالياً لأسباب عديدة نذكر بعضها :

- إنّ مصطلح القياس لم يتشكّل نظرياً وعملياً لاستنباط أحكام تشريعية منذ عهد الرّسول، ذلك أنّ الفقهاء رصدوا لنا ثلاثة أدلّة أكيدة تُستقى منها التشريعات هي الكتاب والسنة والإجماع، وهو ما جعل الأصوليين في فترات لاحقة يخوضون في شرعية المصطلح ضمن الأدلّة⁽³⁾.

1) Reboul (Olivier), Introduction à la Rhétorique, P.U.F. Paris, p.49 .

(يقول روبول : «الجدل لعبة نظرية، أمّا الخطابة فليست لعبة إنّه وسيلة عمل اجتماعي»).

2) Eco (Umberto), Sémiotique et philosophie du langage, P.U.F. Paris, 1988, p.29
Guiraud (P), Les mots savants, Coll «Que sais je», P.U.F., Paris, p.6.

Reboul (Anne), Moeschler (Jaques), La pragmatique aujourd' hui, Seuil, Paris, 1998, p.160.

3) سنكشف عن مظاهر الصراع في إثبات المصطلح ونفيه، ولعلّ من أهمّ الأعلام المؤكدين لهذا الصراع هو ابن حزم الظاهري إذ حاول أن يحدّد زمن ورود هذه المصطلحات بقوله «وكان حدوث الرأي في قرن الصحابة ثم حدث القياس في القرن الثاني... ثم حدث الاستحسان في القرن الثالث... ثم حدث التعليل والتقليد في القرن الرابع». ابن حزم (أبو علي) : ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتعليل، مطبعة جامعة دمشق، ص 4-5.

- إن مصطلح القياس التبس في الضمير الأصولي والإسلامي عامة بمصطلح الرأي، وهو مصطلح بات يهدّد قداسة المشرّع لأنّه المسؤول الوحيد عن وضع الحدود وسنّ الأحكام، في حين أنّ الرأْي جهد بشريّ لا يرتقي إلى التشريع، بل يكمن فضل المجتهد في الكشف عن مقاصد الشارع⁽¹⁾.

- إن إشكاليّة المصطلح تكمن في "غموضه" وتعدّد مفاهيمه من لغويّة وسياقيّة ومرجعيّة وعمليّة، وهو ما أفرز لنا مصطلحات مرادفة من بينها التقدير والمساواة والإبانة والمماثلة والرأي والإلحاق والاستدلال والاجتهاد، إذ يعرف الأمدي (631 هـ) مثلاً القياس بقوله "والرأي إنّما هو تشبيه شيء بشيء، وذلك هو القياس"⁽²⁾. وسانده البيضاوي (615 هـ) في ذلك بقوله "إنّ الرأْي هو القياس إجماعاً"⁽³⁾، بينما يعرف الشافعي مثلاً القياس : "قال فما القياس ؟ أهو الاجتهاد أم هما متفرّقان ؟ قلت اسمان لمعنى واحد"⁽⁴⁾.

فكيف تجلّت مظاهر إثبات المصطلح ونفيه ؟

لقد رصدنا في مواقف الأصوليين من القياس ثلاثة أصناف :

* صنف يجذّر المصطلح في العلوم الإسلاميّة ويعتبره منتجا من منتجات الحضارة العربيّة الإسلاميّة، فيتبنّاه ويثبتّه ويساند حجّيته عقلا وشرعا، وهو رأي الأصوليين السنّيين عامة، وإن كان هذا الموقف يتوسّل إلى مصطلحات عديدة مرادفة للقياس باعتباره آلية مرّة ومصدرا شرعيّا مستقلا مرّة أخرى أو باعتباره من فعل الشارع أو من فعل المكلف المجتهد. وقد زكّى

(1) انظر في هذا الصدد ما ورد من ذمّ الرأي في كتاب :

الجوزيّة (ابن القيم)، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ترتيب محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1996، ج 1، ص 42 وما بعدها «قال رسول الله : تفتّرّق أمّتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة قوم يقيسون الدّين برأيهم، يحرمون به ما أحلّ الله ويحلّون ما حرّم الله».

(2) الأمدي (سيف الدّين)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1986، ج 2، ص 255.

(3) بيضاوي (القاضي)، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مطبعة التوفيق، مصر (د.ت)، ج 2، ص 255.

(4) الشافعي (محمد)، الرسالة، تحقيق محمد شاکر، ط 2، القاهرة، 1979، ص 477.

جلّ الأصوليين ما ذهب إليه أبو بكر الباقلاني في إثبات المصطلح وتعريفه كما سنبين.

* صنف يرفض المصطلح ويعرض عنه صادرا في ذلك عن خلفية كلامية وقناعة غيبية، وهي أن أفعال الله لا تعلل فأنكر بذلك مبدأ السببية كما قوّض أسس العملية القياسية لأنها مبنية على الشبه وهو غير كاف لاستخلاص أحكام منطقية تسوّى بين الأصل والفرع. ومن أبرز هؤلاء الأصوليين ابن حزم الظاهري إذ يشير إلى أن "طائفة من أصحاب القياس اضطروا إلى الفرار من ذكر العلل وتعليل الأحكام جملة، وعن لفظ القياس وإلى القول بالتشبيه والتّمثيل والتّظهير، وهو المعنى الذي فروا منه بعينه، لأنه لا بدّ لهم من التعريف بالشبه بين الأمرين الموجب تسوية حكم ما لم ينصّ عليه مع ما نصّ عليه منهما، فكانوا كالمستجير من الرمضاء بالنار، وكمحلّل الخمر باسم النبيذ"⁽¹⁾.

* صنف يتبنّى المصطلح ويثبتّه لكنّه يتراجع عنه متوسّلا إلى تسميات أخرى ممّا يجعل موقفه غير واضح لتردّده في الدفاع عن المصطلح، ومن ثمة المفهوم. ولعلّ في مصطلح "الميزان" عند الغزالي (ت 505 هـ) وابن تيمية (ت 728 هـ) ما يكشف عن مظاهر التردّد من جهة، والرغبة في تدقيق مجال القياس وتسييجه من جهة أخرى⁽²⁾. ويظهر هذا التردّد من جانب المفهوم عند العضد (756 هـ) إذ يعرفه بأنّه من أدلّة الأحكام ولكنّه في باب الاعتراضات في آخر بحث القياس، ينسى ما قرّره فيقول "قالوا : القياس حدّه وحقيقته أنّه إلحاق فرع بأصل بجامع، وقد حصل، وإذا ثبت مدعاه، فلا يكلف ما لم يدعه. والجواب لا نسلم أنّ حدّ القياس وحقيقته ذلك، بل إلحاق فرع بأصل بجامع يظنّ صحّته"⁽³⁾.

(1) ابن حزم (أبو علي)، الإحكام في أصول الأحكام، قوبلت على النسخة التي حقّقها أحمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 2، 1983، ج 7، ص 118.

(2) الغزالي (أبو حامد)، القسطاس المستقيم، ضبط رياض العبد لله، منشورات دار الحكمة، دمشق، 1986، ص 141 «فقد علمتم كيف يوزن المعقول بالاستناد إلى المنقول ليكون القول منهما أسرع إلى القبول وإياكم أن تجعلوا المعقول أصلا والمنقول تابعا ورديفا فإنّ ذلك شنيع منفر». - ابن تيمية (نقي الدين)، الردّ على المنطقيين، طبعة بمباي، (د.ت)، ص 372.

(3) عضد الملة والدين، شرح مختصر منتهى الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1403 هـ، ج 2، ص 264.

إنّ هذا الصراع بين أطراف مختلفة في تحديد مصطلح القياس يكشف عن تنازع الحجج التي تمثّل سلطة توجّه مسار الخطاب وتحكم بنية تفكير الأصولي. ويكفي أن نكشف في هذا المستوى من التحليل عن سلطة المجتهد في توجيه الخطاب من خلال ضبط المصطلح، إذ أُعْتُبِرَ القياس آلية ولم يُقرَّر إثباته دليلاً إلاّ في عصور متأخرة، وتحديدًا في القرن السابع للهجرة مع الأمدّي (1). كما أنّ هذه السلطة جعلت الضبط متقلّلاً باعتبار أنّ إيجاب التعليل تدخل في أحكام الشارع، وهي أحكام لا تعلّل، لأنّه الوحيد الذي لا يُسأل عمّا يفعل. وهذا ما حدا بالأصوليين الأشاعرة إلى أن يتردّدوا في مصطلحاتهم ومفاهيمهم إذ أنكروا التعليل في المسألة الكلاميّة، بينما التزموا به في الفقه (2) وهو ما انعكس في مستوى المفاهيم.

(2) إثبات المفهوم ونفيه

تعكس صعوبة تحديد المصطلح صعوبة أخرى لا تقلّ عنها أهميّة وهي محاصرة المفهوم، ذلك أنّه نتاج لرؤى مختلفة محدّدة بشروطها، ونقصد أنّ المفاهيم تداخلت بين الآليّة والأصل التشريعي، وبين اعتبار القياس من فعل المجتهد واعتباره دليلاً مستقلاً نصّبه الشارع ونصّ عليه، وما على المجتهد إلاّ تتبّع الأحكام والكشف عنها. وسنحاول رصد بعض المفاهيم من خلال هذا الجدول :

(1) نشير إلى أنّ الأصوليين دون استثناء وقعوا في خلط كبير بين اعتبار القياس منهجاً في التفكير لاستخلاص الأحكام من الأدلة الشرعيّة وهي الكتاب والسنة والإجماع، وبين اعتبار القياس دليلاً مستقلاً، ولعلّ في موقف الأمدّي ما يكشف عن هذا التذبذب إذ يذهب إلى أنّ القياس هو «الدليل الموصول إلى الحق» (الإحكام، ج 3، ص 3) إلاّ أنّه يقرّ في موضع آخر من كتابه بأنّ «القياس والاستدلال فحاصله يرجع إلى التمسك بمقول النصّ أو الإجماع، فالنصّ والإجماع أصل والقياس والاستدلال فرع تابع لهما (الإحكام، ج 1، ص 82).

(2) إنّ أبرز مثال للحرج الذي وقع فيه الأشاعرة هو ما ذهب إليه الرازي من أنّ «حكم الله تعالى علي قول أهل السنة مجرّد خطابته الذي هو كلامه القديم والقديم يمتنع تعليله: فضلاً عن أن يعمل بعله محدثة (المحصول، دار الكتب العلميّة، ط 1، بيروت 1988، المجلد 2، ص 305) لكنه عندما يتحدث عن الفقهيّات يقرّ مثلاً في تعريف النصّ بأنّه ما تكون دلالاته العلنيّة ظاهرة، سواء كانت قاطعة أو محتملة... (ص 311).

الأصولي	المفهوم
الشافعي (*)	القياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدّم من الكتاب أو السنّة لأنّهما علم الحقّ المفترض طلبه.
البصري (*)	القياس تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علّة الحكم عند المجتهد.
ابن بركة (*)	القياس في نفسه هو تشبيه الشيء بغيره والحكم به هو الحكم للفرع بحكم أصله إذا استوت علّته ووقع الحكم بسببه.
الجويني (*)	أقرب العبارات لتعريف القياس ما ذكره القاضي أبو بكر الباقلانيّ إذ قال «القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما.
الرازي (*)	فإن أردنا أن نذكر عبارة في تعريف القياس بحيث نتناول كلّ هذه الصور نقول : القياس قول مؤلّف من أقوال إذا سلّمت لزّم عنها لذاتها قول آخر.

يمكن أن نستنتج من خلال هذا الجدول ما يلي:

- نعزو كثرة المفاهيم لمصطلح واحد عند أصوليين مختلفين أو عند الأصولي نفسه إلى صراع المنطلقات الكلاميّة والفكريّة التي يصدر عنها الأصوليّ من جهة، وإلى صراع المصادرات الأصوليّة نفسها ونقصد إيمان الأصولي بإطلاقيّة النصّ من جهة، وبتناهي أحكامه من جهة أخرى ثمّ إيمانه

(*) الشافعي، الرسالة، ص 40.

(*) البصري (أبو الحسين)، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي، دمشق، (د.ت)، ص 697.

(*) ابن بركة (أبو عبد الله)، كتاب الجامع، تحقيق عيسى الباروني، دار الفتح، بيروت، ط 2، 1974، ج 1، ص 155.

(*) الجويني، البرهان، ج 2، ص 5.

(*) الرازي، المحصول، المجلّد 2، ص 241.

بثبوتها من ناحية، أو بإمكانية تأويلها من ناحية أخرى، وإيمانه ثالثاً بقطعيته في جانب، وقبول الاجتهاد الظني فيه من جانب آخر.

- إن صراع المفاهيم عند الأصوليين يكشف عن المأزق الكبير الذي وقعوا فيه، وهو مأزق حتمته الهوية بين التنظير والممارسة وبين التقعيد والواقع، ذاك ما يكشف عنه جواب الرازي في "أنه لا فرق بين أن يتواتر النقل عن الشرع في أننا مأمورون بالقياس وبين أن نخبرنا من يظن صدقه في وجوب العمل بالقياس، وإن لم نعلم صدق المخبر بذلك. وهذا الجواب قاطع للشغب بالكلية" (1).

- إن صراع المصطلحات والمفاهيم يشكل في النهاية صراع الخطاب الأصولي، ومردّ هذا الصراع إلى تجاذب حجج السلطة في الخطاب وهو ما سيكشفه القسم الثاني من العمل.

- إن إثبات المفهوم ونفيه يعود في النهاية إلى تحولات حضارية تمثلت في التحول من المشافهة إلى التدوين ومن الفقه إلى التأسيس، وهو ما جعل الرازي يؤكد "أنّ القياس أصل عظيم في الشرع نفياً وإثباتاً، فكان النزاع فيه أصعب من النزاع في فروع الفقه، ولذلك نرى في المختلفين في مسألة القياس من يضلّ بعضهم بعضاً، والمختلفين في الفروع لا يفعلون ذلك" (2).

3) الخطاب الطبيعي والصناعي

ماذا نقصد بالخطاب الطبيعي والصناعي، وما علاقتهما بصراع الخطاب؟

(1) المحصول، ص 280.

(2) المحصول، ص 277.

انظر : Brunschvig (Robert), *Polémiques médiévales autour du rite de Mâlik dans l'Andalus*, vol XV, fasc Madrid, 1950, p.395.

«لقد أحدث الجدل بتأثير المنطق الأرسطي تقدماً كبيراً منذ عصر الشافعي وتلاميذه الذين كانوا حوله، فقد تعلم الأصوليون التعريف تبعاً للقواعد والاستدلال بالأشكال وتجميع المسائل وترتيبها وتنظيم ما يعرضون منها (...) ولا شك أنهم يكادون أن يقعوا بهذا الإفراط في الجمود الشديد الذي سوف يتجلى في المشرق في صورة الأصول التقليدية، ابتداء من منتصف القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي وفي أصول إمام الحرمين».

لقد مثّل هذا المبحث ركيزة من ركائز المباحث الأصوليّة خاصّة في العصور اللاحقة، وقد أثير ضمن الجدل حول حجّية القياس وجوازه شرعا وعقلا، فانتصر فريق للقياس الشرعي باعتباره آليّة وخطابا مركزا في الطّبائع البشريّة، في حين رفض القياس المنطقي واعتبره خطابا أساسه الصنّاعة والتكّلف، ففصل بذلك بين القياسين من حيث المنطلقات والأهداف، ومن حيث آليّات العمل ومرجعياتّه. ولعلّ أبرز أعلام هذا الفريق ابن تيميّة وأبو يعقوب الوارجلاني (576 هـ)، إذ يشير ابن تيميّة -مثلا- في معرض حديثه عن قياس المُسكر على الخمر "أنّ صورة القياس المذكورة فطريّة، لا تحتاج إلى تعلّم بل هي عند النّاس بمنزلة الحساب، ولكنّ هؤلاء يطولون العبارات ويغربونها"⁽¹⁾. وفي مقابل هذا الفصل، زواج أغلب الأصوليّين اللاحقين خاصّة بين القياسيين واعتبروا أنّ الفصل بين الخطاب الطبيعي والصنّاعي فصل مغلوّط لأنّ القياس مبنيّ على منطق معيّن في التفكير، وهو منطق يحتاج إلى البحث والنّظر عن وجوه الشّبه في العلّة الباعثة على الحكم، وفي اندراج الفرع تحت الأصل، وهو ما ذهب إليه الجمهور من أهل السّنة⁽²⁾.

أمّا الفريق الثّالث، فقد تبنّوا القياس المنطقي وآمنوا بنتائجه اليقينيّة وترتيبه المنهجي ورفضوا القياس الشرعي لأنّه قياس مبنيّ على نتائج ظنيّة ترتكز على تخمين المجتهد وترجيحاته في تأويل الأدلّة وتبرير الأحكام. وهذا الفريق يتزعمه ابن حزم الظاهري وبعض أصوليي المعتزلة والشيعة وكذا

(1) ابن تيميّة (نقي الدّين)، نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرزاق وسليمان بن عبد الرحمن، القاهرة، (د.ت)، ص 200.

انظر كذلك في هذا الإطار الجلاصي (بثينة)، مقال القياس عند ابن تيميّة نظرة بين النقض والقبول، ضمن أعمال ندوة التراث العربي والحوار الثقافي، أيام 23-24-25 نوفمبر 2005 بكلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعية بتونس.

الوارجلاني (أبو يعقوب)، الدليل والبرهان، المطبعة البارونية، مصر، 1306 هـ، ص 121.

(2) الغزالي (أبو حامد)، أساس القياس، تحقيق فهد السحان، مكتبة العبيكان، الرياض، 1993، ص 107 «فالقياس يجوز أن ينقسم إلى معلوم على البديهة وإلى معلوم بالتأمّل ولا تناقض في هذا التقسيم بالإضافة إلى وضع لفظ القياس في اللغة...».

النظام والنهرواني والقاشاني مع اختلافات بينهم وتفرعات تشكّل بدورها أوجّها أخرى للصراع⁽¹⁾.

ويمكن أن نقرّر في هذا القسم ما يلي :

- إنّ الصراع في البحث عن طبيعة القياس آليّة ومصدرا تشريعيّا يكشف عن سلطة مرجعيّات ينطلق منها الأصولي ويدافع عنها، ويمكن أن نصنّفها إلى مرجعيّات دينيّة وهي تحصين "الأصول الأساسيّة" ونعني الكتاب والسنة والإجماع، وهي أصول مثّلت في حدّ ذاتها سلطة باعتبارها الضامنة "لهويّة" المجتهد وصلاح معاشه ومعاذه. أمّا الصنف الثاني فهي المرجعيّات الحضاريّة وهي تحصين "العلوم الإسلاميّة" من غزو علوم الأوائل الدخيلة باعتبار أنّ هذه العلوم مكسب متولّد عن الأصول الأساسيّة، فالتفريط فيه تفريط في الأمة الإسلاميّة بأسرها، وليس ذلك هيّنا على وحدة المسلم⁽²⁾.

- يكشف أيضا هذا الصراع، حول طبيعة القياس، عن نوع آخر من السّلط ألا وهو سلطة الوحي، ممّا دفع بعض الأصوليّين إلى التّهافت في مقولاتهم. ولعلّ أبرز مثال على ذلك هو الغزالي إذ يؤكّد في المستصفى أهميّة المنطق باعتباره آلة لمعرفة العلوم الأخرى، كما أنّه أشاد بأهميّة المعقول في استنباط الأحكام الشرعيّة ؛ إلّا أنّه في القسطاس المستقيم، وكذا في مصنّفه أساس القياس يضيّق من سلطة المعقول ويجعله رهين النقل محذّرا بصريح

(1) لقد تعرّضت كلّ مصنّفات الأصول إلى هذه الصراعات في معرض حديث أصحابها عن حجّية القياس ولابن رشد إشارة دقيقة إلى مظاهر هذه السلط التي تحدّثنا عنها إذ يقول «وإن كان لم يتميّز للناظرين في هذه الصنّاعة أمر هذا التميّز وذلك ظاهر من أقاويلهم التي يستعملونها في مناقضة القائلين برّد القياس وهم المسمّون عندهم أهل الظاهر، لأنّ هؤلاء القوم ألزموا القائلين بالقياس أمرا لم يجدوا عنه محيصا، وهو أنّ ما سبيل المعرفة به الوحي والأمر من الله، فإنّه ليس للمعقول في إثبات شيء من ذلك وإبطاله مدخل».

ابن رشد (أبو الوليد)، الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدّين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1994، ص 131.

(2) انظر مثلا ابن تيميّة (تقيّ الدين)، مجموعة الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، ج 1، ص 21 «إنّ القرآن يهدي للتي هي أقوم، وفيه نيا من قبلهم، وخبر ما بعدهم، وحكم ما بينهم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله (...) هو حبل الله المتين وهو الذّكر الحكيم....».

العبارة "وإياكم أن تجعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعاً ورديفاً، فإن ذلك شنيع منفر" (1).

(4) الصّلاحية والفساد

لاشكّ في أنّ الصّلاحية والفساد قيمتان مقترنتان بأصل أخلاقيّ، ذلك أنّ الشريعة كلّها إنّما هي تخلّق بمكارم الأخلاق، على حدّ عبارة الشاطبي (2)، وعلى هذا الأساس فإننا نوكدّ ما ذهب إليه طه عبد الرحمان من إبراز وجوه التداخل بين الأخلاق وأصول الفقه (3). ذاك التداخل أفرزته طبيعة الأحكام الشرعية في أبعادها المقاصدية وهو ما ألحّ عليه كلّ الأصوليين دون استثناء، ومثله الشاطبي في إرساء أصول فقهية مرتكزة على المصالح والمقاصد.

إنّ إشكالية الصّلاحية والفساد تكشّفت في مبحث القياس من خلال مظاهر الجدل في شرعيّته أو عدمها، فآثير من جانب أخلاقي كما آثير من جانب منطقي، لأنّ الصّلاحية والفساد قيمتان علاقيتان، على حدّ عبارة طه عبد الرحمان، فهما تسندان إلى الدليل في ترتيب أحد طرفيه على الآخر، فيكون بذلك مقوماً بمقتضى صورته، فإن صحّت هذه الصورة صحّ وإن فسدت فسد (4). ولعلّ أبرز من أكدّ فساد القياس في بعده المنطقي والأخلاقي هما الأصوليّان ابن حزم الظاهري وابن تيمية، فمما استدلّ به ابن حزم على إبطال القياس قوله "ونسأل من قال بالقياس : هل كلّ قياس قاسه قانس حقّ ؟ أم منه حقّ زمنه باطل فإن قال : كلّ قياس حقّ، أحوال، لأنّ المقاييس تتعارض ويبطل

(1) الغزالي، القسطاس، ص 141.

(2) الشاطبي (أبو إسحاق)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، المكتبة التجارية، القاهرة، (د.ت)، ج 2، ص 76.

(3) عبد الرحمان (طه)، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، إدار البيضاء، ط 2، (د.ت)، ص 106. «لقد ظهر بمقتضى الركن الثاني من هذه الدّعوة أنّ كلّ حكم شرعيّ مقترن اقتراناً بأصل أخلاقيّ، إمّا قاعدة أو شرطاً أو قيمة، فإذا كان الأمر كذلك، اتضح أنّ بيان طبيعة الحكم الشرعيّ توجب علينا أن نعتبر هذا الاقتران الأخلاقيّ، فضلاً عمّا يقضي به هذا الحكم من تكليف مقيد أو غير مقيد، وعلى هذا يصحّ أن نقول إنّ للحكم الشرعيّ وجهين اثنين: أولهما فقهيّ والآخر أخلاقيّ».

(4) عبد الرحمان (طه)، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1998، ص 141.

بعضها بعضاً، ومن المُحال أن يكون الشيء وضده من التحريم والتحليل حقاً معاً (...). وإن قال : منها حق ومنها باطل، قيل له : فعرفنا بماذا تعرّف القياس الصحيح من الفاسد، ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبداً وإذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس الباطل منه فقد بطل كلّهُ، وصار دعوى بلا برهان...⁽¹⁾.

وهو ما يفضي بنا إلى نتيجتين :

- إنّ مظاهر صراع الخطاب الأصولي في مبحث القياس يستند إلى خلفيات أخلاقية تتمثل في حدّ ذاتها وجها من وجوه حجة السلطة لأنها تستمد قوتها من إقرار الجماعة بها ومصادقتهم عليها، وهو ما نلمسه في تأكيد ابن حزم أن إيليس أول من قاس⁽²⁾. فارتباط إيليس بالشرّ ومصادقة الضمير الجمعي على ذلك يمثلان انخراطاً في هذه الحجة بما تفرضه من سلطة أخلاقية سننوّسّع في ذكرها في القسم الثاني من البحث.

- ليست هذه المظاهر الوحيدة لوجوه الصّراع في الخطاب الأصولي، وإنّما هي الأبرز، إذ يمكن أن نذكر وجوهاً أخرى لهذا الصّراع من بينها، شرعية القياس نصّاً وإجماعاً ومعقولا، وهو مبحث مبسوط في كلّ الكتب الأصوليّة دون استثناء، لما أثاره من جدل بين المثبتين والنفاة ؛ ولعلّ في مناظرة ابن حزم وأبي الوليد الباجي ما يكشف عن أبعاد هذا الصّراع، وإلى جانب ذلك تتّضح معالم الصّراع. من خلال مباحث العلّة وطرق سبرها ومسالكها، إلى جانب أنواع القياس وقبول بعض الأنواع وردّ الأخرى. وعلى الجملة فإنّ مبحث القياس لا يدرس من جانبه الاستدلالي فحسب باعتباره منهجاً في التفكير عند الأصوليين والفقهاء، وإنّما هو مبحث يركّز على الحجاج،

(1) ابن حزم (أبو محمد)، المحلّي، طبع دار الفكر، (د.ت)، ج 1، ص 56.

(2) ابن حزم (أبو محمد)، الإحكام، ج.7، الباب 39، ص 113.

«وأنّ أول ما عصى الله تعالى به في عالمنا هذا، فالقياس وهو قياس إيليس، على أنّ السجود لآدم ساقط عنه لأنّه خير منه، إذ إيليس من نار وآدم من طين، ثمّ بالتعليل للأوامر كما ذكرنا، وصحّ إنّ أول من قاس في النّين وعلل في الشرائع إيليس فصحّ أنّ القياس وتعليل الأحكام دين إيليس وأنّه مُخالف لدين الله تعالى ولرضاه».

ولذلك كثر فيه الخلاف، بل عُدَّ سببا من أسبابه وهو ما أثبتته ابن السيّد البطليوسي (521 هـ) والشاطبي⁽¹⁾.

II - القياس وحجة السلطة

ماذا نعني بالسلطة ؟

إذا كان هيغل ثم فرويد ثم رايش يعتبرون السلطة وسيلة قمع، فإنّ فوكو⁽²⁾ يتجاوز هذه النظرة فيعتبر السلطة متعدّدة المظاهر ومكوّنة للجسد الاجتماعي ومخرقة له. وهذا التعدّد مرتبط بخطاب معيّن هو خطاب الحقيقة.

إنّ هذه النظرة نتبنّاها في عملنا باعتبار أنّ القياس آلة بحث عن حقيقة الأحكام من جهة، وآليّة إقناع بحقيقة ترسّبت في ذهن الفقيه من جهة أخرى، أي أنّه بحث عن حقيقة المعنى الأوّل في النصّ الشرعيّ وإقناع بحقيقة المعاني الثواني كما تصوّرها الفقيه الأصولي، إذ أنّ مبحث القياس هو مبحث في أمّهات قضايا المعنى في التراث العربي الإسلامي⁽³⁾. وعلى هذا الأساس فقد أفرز وجوها عدّة للصّراع هو صراع أطراف مختلفة يدّعي كلّ واحد منها امتلاك الحقيقة. وقد قسّمنا هذه الأطراف إلى أربعة أقسام هي : سلطة النصّ المؤسّس، وسلطة الفقيه الأصولي (المتكلّم)، وسلطة المتلقّي (المخاطب)، وسلطة الواقع بكلّ أبعاده.

(1) البطليوسي (ابن السيّد)، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، دار الفكر، دمشق، 1987، ط 3، ص 193.

الشاطبي، الموافقات، ج 47، ص 138.

2) Foucault (Michel), Il faut défendre la société, cours du collège de France, 1976, Ed. Gallimard Seuil, Coll. Hautes Etudes, Paris, 1977.

تعريب وتقديم الزواوي بغفورة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2003، ص 50 «نحن خاضعون بواسطة السلطة لإنتاج الحقيقة، ولا يمكن لنا ممارسة السلطة إلا بواسطة إنتاج الحقيقة».

(3) الجويني، البرهان، ج 2، ص 3.

«القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يشتعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنّهاية (...) فهو إذا أحقّ الأصول باعتناء الطالب ومن عرف مأخذها وتقاسيمه وصحيحه وفاسده... احتوى على مجامع الفقه».

1) سلطة النصّ المؤسّس

ما المقصود بالنصّ؟ وكيف يكون النصّ حجة سلطة فيوهم بخطاب الحقيقة، ويسلّط فتنته على المتلقّي فيحاوره ويوقعه في شباكه؟

لسنا نغالي إذا اعتبرنا تعريف النصّ من كبريات الإشكاليات في كلّ المباحث المعرفيّة دون استثناء، ذلك أنّ النصوص متعدّدة ومختلفة من مجال إلى آخر، بل إنّ النصّ يحمل اختلافه مع ذاته، باعتبار أنّه حمّال دلالات تتنوّع حسب انتمائها إلى موضوعيّة وحافّة وسياقيّة ومرجعيّة ورمزيّة، ممّا يجعل مفهوم النصّ متّصلاً بكيفيّة قراءته وتأويله⁽¹⁾. وهو ما يشرع القول إنّ النصّ هجين الأصول إذ تتعاقب على إنتاجه أطراف عديدة أولها قائل النصّ، وثانيها كاتب النصّ، وثالثها قارئ النصّ؛ فالنصّ في النهاية نصوص قد تتقاطع وقد تتمايز.

إنّ هذا التعريف الإشكالي للنصّ يحملنا على التساؤل عن أيّ نصّ نتحدّث في هذا المبحث؟

نقصد بالنصّ الأصل المقيس عليه في عملية القياس، باعتبار أنّه القوام الأول وإليه تُردّ الفروع ومنه تُستنبط العلة ويُستخرج الحكم، فهو المؤسّس لكلّ الأركان والرباط بينها. وعلى هذا الأساس فقد قسّمت هذه النصوص/ الأصول قسمين حسب ما أورده الغزالي⁽²⁾، فأولها نصوص ظنيّة يعتمد عليها الفقهاء ويمكن تقسيمها إجمالاً إلى أربع هي: الكتاب والسنة ونصوص الإجماع ونصوص القياس.

1) Barbara (Johnson), The critical difference, Baltimore, 1981, p.4.

Derrida, La dissémination, Seuil, Paris, 1972, p. 72.

2) الغزالي (أبو حامد)، محكّ النظر، تحقيق رفيق العجم، سلسلة علم المنطق، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 1، 1994، ص 45 وص 47 «القياس المنتج لا ينصاع إلا من مقدمات يقينيّة إن كان المطلوب يقينيّاً أو ظنيّاً إن كان المطلوب فقهيّاً... واعلم أنّ مدارك الظنون لست أذكرها فإنها واضحة للفقهاء وللناس كافة، ولكن أذكر مدارك اليقين والاعتقادات التي يُظنّ بها اليقين ومجامعها فيما حضرني الآن ينحصر في سبعة: الأوليّات والمشاهدات الباطنة والمحسوسات الظاهرة والتجربيّات والتواتر والوهميّات والمشهورات».

(*) للاطلاع على أهمية الأصل في القياس انظر الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق وتعليق محمد حسن هيتو، دار الحكمة، دمشق، 1970، ص 361.

أما القسم الثاني فسمّاه اليقينيّات، وهي : المشهورات والمسلّمات والعادة والمحسوسات الظاهرة والتجربيّات والوهميّات والمُشاهدات الباطنة. وقد تأثّر في هذا القسم الثاني بما ذهب إليه أرسطو في مقدّمات البرهان.

* الكتاب

لقد أجمع الأصوليون منذ الشافعي على اعتبار الكتاب أصل الأصول في كلّ عمليّة قياس لأنّه المعجز بالفاظه والمفارق بأصله، فقد كان لوحا محفوظا قبل أن يتجلّى وحيا يودعه جبريل إلى الرّسول، وهو ما خوّله أن يتحوّل إلى نصّ ملزم بأحكامه ومفحم بمعجزاته، فمارس على الضمير الإسلامي سلطة روحية هي ما تجلّت في مظاهر الإيمان وغيض النّظر عن كبريات المشاكل وأهمّها : مشروعية النسخ وإشكالية القراءات وانتقاء مصحف دون غيره وقضايا التأويل بكلّ أبعادها إلى جانب ظروف الوحي وملابساتها.

إنّ هذه الأسئلة باتت نسيا منسيا عند الأصوليين لأنّ غايتهم كانت تأسيسا لأصول يرجع إليها ويعتدّ بصفائها من الشوائب وهو ما نفّس به مسلّمة لازمة في كلّ المصنّفات الأصوليّة، تلك هي تبعيّة العقل للنقل⁽¹⁾. إنّ هذه التبعيّة متأتية من قداسة المشرّع وكماله ومن قداسة رسله وعصمتهم، وهو ما نفهم به قول الغزالي "إنّ المعلم الأوّل هو الله سبحانه وتعالى، والثاني جبريل، والثالث الرّسول، والخلق كلّهم يتعلّمون من الرّسل ما ليس لهم طريق إلى المعرفة به إلّا بهم"⁽²⁾.

هكذا إنّ مثل الكتاب حجة سلطة بما يحمله من دلالة رمزيّة، إنّهُ رمز المفارق بكلّ ما يحمله من وعد ووعد، بالإضافة إلى ذلك فهو رمز اليقين بما حواه من صيغة تعليميّة. وهذا ما أكّده «دريدا» في قوله "على الرغم من أنّ النصّ الميتافيزيقي هو دوما نصّ مكتوب، إلّا أنّه ينطوي على الرّغبة في أن

(1) الشاطبي (أبو إسحاق)، الموافقات (مذكور)، ص 61. «إذا تعاضد النّقل والعقل على المسائل الشرعيّة فعلى شرط أن يتقدّم النّقل فيكون متبوعا، ويتأخّر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النّظر إلّا بقدر ما يسرّحه النّقل».

(2) الغزالي، القسطاس المستقيم، مذكور، ص 26.

يُمَحِّي ليدع المجال للمحتوى الذي ينقله ويسعى، في الأغلب الأعم إلى تعليمه، وهذا بالضبط ما يجعل منه نصًا ميتًا فيزيقيًا⁽¹⁾.

* السنة

لئن كان مفهوم الكتاب يقتصر على القرآن المدون بين دفتي مصحف، فإن مفهوم السنة ظل في المدونات الأصولية مفهوماً شاملاً لمجموع العادات والتقاليد والأعراف الموروثة عن الماضي والتي تتبّع مثل القوانين⁽²⁾. كما يعني في المقام الأول أقوال النبي وأفعاله⁽³⁾، وهي أقوال تنقل بواسطة الخبر، والخبر نوعان خبر آحاد، وخبر تواتر. ولقد مثّلت السنة بهذا المفهوم سلطة مرجعية هامة ركّز دعائمها الشافعي، إذ اعتبرها وحياً من نمط يختلف عن وحي الكتاب⁽⁴⁾ واعتبرها حكمة؛ والحكمة في الاعتبار الإسلامي هي الإتيان في القول والفعل والفيصل بين الحق والباطل⁽⁵⁾. إنّ هذه الاعتبارات الهادفة للسنة تؤسّس لمشروعيتها باعتبارها نصاً إلزامياً يجب التوسّل إليه في المقدمات القياسية حتّى تكتسي طابع الثبوت والإطلاق والقطعية، وهي المصادرات التي يجذّرها الأصولي ويعتبرها ميزة من مميّزات الأصل مهما كان وضعه، ونعني في صورة استقلاليته في التشريع أو في اتّخاذه أصلاً في عملية القياس تتأسّس حجة السلطة في نصّ السنة من خلال عدّة دلالات أهمّها دلالة الرّسول، وهي دلالة محفوفة بمعاني السلطة القضائية والتشريعية، كما بيّنا، وبمعاني السلطة الروحية والسلطة الأخلاقية والسلطة السياسية الحضارية (موحد الأمة وزعيمها)⁽⁶⁾. إنّ هذه السلط جميعاً تراكمت وتوحّدت في شخص الرّسول فبات

(1) Derrida, De la grammatologie, Minuit, Paris, 1967, p.39

(2) جولد زيهير (أجناس)، العقيدة والشريعة في الإسلام، مصر، 1946، ص 226 - 227.

J. Schacht, Introduction au droit Musulman, Paris, 1983, pp. 26 - 27

(3) انظر مثلاً: الكلّوذاني (أبو الخطّاب)، التمهيد في أصول الفقه، الرّياض، ط 1، 1985، ج 3، ص 103 «إنّ السنة دلالتها من ثلاثة أوجه: قول وفعل وإقرار عليهما».

(4) الشافعي؛ الرّسالة، مذكور، ص 22 «ومنه: ما سنّ رسول الله ممّا ليس لله فيه نصّ حكم. وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله والانتفاء إلى حكمه فمن قبل عن رسول الله فيفرض الله قبل».

(5) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصر، 1957، ط 2، ج 3، ص 330 «إنّ الحكمة مصدر من الإحكام وهو الإتيان في قول وفعل».

(6) Rodinson (M), Mohomet, 2è édition, Seuil, Paris, 1968 : انظر في هذا الصّدّد (6) Chabbi (Jaqueline), Le seigneur des tribus, l'Islam de Mohamet, Editions Noësis, Paris, 1997.

حجة تسجن المتلقي في وضع ذهني يكون فيه في موقع الضعيف العاجز، وهو ما يخول للأصولي أن يوجه الحوار الوجهة التي يراها، على حدّ عبارة عبد الله صوله⁽¹⁾. وبالإضافة إلى ذلك فقد مثلّ الخبر سلطة معرفية في نقل سنة الرسول، ورغم ما حفّ به من إشكاليات عديدة فإنّه ظلّ مصدرا للمعرفة يُمارس سلطته ويؤسّس لعقل وثوقي تبريري غير قادر على تمحيص الحقيقة. ويكفي أن تشير أنّ في صحيحي مسلم والبخاري أحاديث لا يمكن البتّ في صحتها، إلّا أنّه لم ترد انتقادات العلماء السلفيين عليها من أمثال الدارقطني على البخاري والعراقي على مسلم بل كان النقد مسلّطا على الأسانيد دون المتن⁽²⁾؛ وهو ما لا يمكن تفسيره إلّا بتأثير الخبر وتغلّغه في الضمير الإسلامي.

* الإجماع

لئن مثلّ الإجماع ثالث الأصول التشريعية، تلك التي تقبلها العقل الفقهي دون اختلاف كبير في شرعيّته، إلّا أنّه فجر نوعيّة أخرى من القضايا الأصوليّة الشائكة، وأهمّها تحديد الفئة المُجمعة، ونعني هل هم الصحابة أم التابعون أم الأئمة، وأيّ جيل من هؤلاء وما هي شروط المجمعين⁽³⁾؟ وهذه القضايا تبحث في صميمها عن جهة الحقيقة من ناحية وتحدّ من سلطة بعض الأطراف من ناحية أخرى. ونعني أنّ النّهي عن التقليد مثلا يشكّل وجها من وجوه تقليص دائرة سلطة هذه الأطراف. ولقد أكّد الشافعي هذه السلطة من خلال تنصيبه على إلزامها، فيرى أنّ من قال بما نقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما نقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها،

(1) صولة (عبد الله)، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، 2001، ص 110.

(2) انظر في هذا الصدد :

- ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998، ط 1، ص 285.

- ذويب (حمادي)، السنة بين الأصول والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ط 1، ص 138 وما بعدها.

(3) ظهر صدى هذه الإشكالية في كتاب الأحكام، ج 2، ص 147 - 149.

أيضا : بن عبد الجليل (المنصف)، المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، ضمن كتاب بعنوان: في قراءة النصّ الديني، سلسلة موافقات، الدار التونسية للنشر، ديسمبر 1989، ص 39 - 80.

وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس⁽¹⁾.

إن هذا النصّ يعكس سلطة الإجماع باعتبارها مظهراً من مظاهر التوحد العقديّ والتشريعيّ والروحيّ والحضاريّ كما أنّها سلطة لأنها مظهر لا يتقاء الفتنة والفتنة هاجس يلاحق الفكر العربي الإسلامي منذ وفاة الرسول، وهو ما يخول لنصّ الإجماع أن يكون نصّاً منتجا "للمعنى" في حدود الكتاب والسنة⁽²⁾.

* القياس

لقد أقرّ بعض الأصوليين إمكانية اتخاذ الفرع المقيس أصلاً يقاس عليه فتتوالد بذلك الأقيسة حسب ورود الحالات، وحجّتهم في ذلك أن الفرع لما ثبت الحكم به بالقياس صار أصلاً بنفسه فجاز أن يستنبط منه معنى ويُقاس عليه غيره، كالأصل الثابت بالنصّ⁽³⁾، وهو ما يجعلنا نقرّ أنّ الفروع في القياس تحولّت إلى أصول، أي بعبارة أخرى تحولّت المتغيّرات إلى ثوابت وتحولّت الجزئيات إلى كليّات، إنها قانون تشكيل حجة السلطة في المنطق الأصولي وهي حجة تفرضها الممارسة من جهة، وكيفية إنتاج الخطاب من جهة أخرى.

* بقية الأصول في مبحث القياس

ونشرحها كما وردت في كتاب المستصفي، ص 36-37-38.

(1) الشافعي، الرسالة، مذكور، ص 475-476.

(2) انظر الحديث في فضل الصحابة في كتب الحديث دون استثناء.

- ابن قتيبة (أبو محمد)، الإمامة والسياسة، تحقيق طه محمد الزيني، بيروت، (د.ت)، ج 4، ص 37-38.

تجدد الإشارة إلى أنّ مواقف بعض الأصوليين تدلّ على تفتّنها إلى خطر سلطة الإجماع ومن بينهم النظام وبعض المعتزلة. وكذلك موقف ابن حزم إذ يقرّ بصريح العبارة أنّه علينا طلب أحكام القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله إذ ليس الذين في سواهما أصلاً، الأحكام، ج 4، ص 654.

(3) الشيرازي (أبو إسحاق)، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، (د.ت)، ص 450.

نوعيّة المقيس عليه/ الأصل	التعريف	المثال
الأوليات	هي العقليات المحضة التي أفضى ذات العقل بمجردة إليها من غير استعانة بحسّ أو تخيل جبل على التصديق به.	- علم الإنسان بوجود نفسه. - الواحد لا يكون قديماً حادثاً. - أنّ النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر.
المحسوسات الظاهرة	هي المحسوسات التي يتوقّف إدراكها عند ظاهرها.	- الثلج أبيض. - القمر مستدير. - الشمس مستنيرة.
التجربيات	يعبر عنها باطراد العادات، المعلومات التجريبية يقينية عند من جربها.	- النار محرقة. - الخبر مشبع.
متواترات	هو كتركّر التجربة ولكلّ مرّة في التجربة شهادة أخرى إلى أن ينقلب الظنّ علماً.	- إنّ من مذهب الشافعي أنّ المسلم لا يقبل بالذميّ.
الوهميات	هي تمثّل غير المحسوسات بالمحسوسات إذ لا تقبله إلّا على نحو المحسوسات.	ليس وراء العالم خلاء ولاّ ملاء ← هاتان قضيتان وهميتان.
المشهورات	آراء محمودة يوجب التصديق بها، أمّا شهادة الكلّ أو الأكثر أو شهادة جماهير الأفاضل.	الكذب قبيح وإيلاف البريء قبيح وكفران النعم قبيح وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن.
المشاهدات الباطنة	جميع الأحوال الباطنة التي تُدرك من نفسها بغير العقل.	علم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه.

نستخلص من هذا الجدول ما يلي :

- تمثّل هذه المدارك أصولاً للأقيسة "البرهانية" كما ذهب إلى ذلك الغزالي متبنياً المقولات الأرسطية، إلّا أنّه استثنى منها اثنتين هما المشهورات

والوهميات واعتبرهما قاصرتين عن إفادة اليقين لأنهما يحتملان التناقص ويؤديان إلى الغلط⁽¹⁾.

- لم تصدر المقدمات الأصولية عن هذه الأصول رغم الجهود التي قام بها ابن حزم وحقّقها الغزالي، ذلك أنّ الفكر الأصولي كان يبحث دائماً عن مرجعيات نقلية يستمدّ منها شرعيّته. تلك المرجعيات مستأثرة بامتلاك الحقيقة في نظر الأصولي وهو ما نفّس به دعوة الجويني والغزالي والرازي والشوكاني إلى الإيمان بإيمان العجائز، دون الخوض في أمّهات القضايا كما نفّس به أيضاً إلحاح ابن تيمية والشاطبي وابن رشد وغيرهم على أهمية النقل باعتباره النبع الأصيل لكلّ تشريع وهو ما أفضى إلى تخفيت أصوات النقد والعدول عن إعادة النظر⁽²⁾.

(2) سلطة الأصولي

يساهم الأصولي عن وعي أو غيره في إنتاج نصّ "مواز" من خلال آلية القياس، وهو نصّ يوازي النصّ المؤسّس لأنّه يولد من رحمته وتسلّط عليه قراءة الفقيه بكلّ أبعادها الذاتية والسياقية والمقامية فتشارك في ظاهرة "التأويل"، وهي ظاهرة تمثّل سلطة لأنّها ترنو إلى سيادة حكم دون آخر أو علّة دون أخرى، وتكون بذلك انتقائيّة، سواء عاضدتها السلطة السياسيّة أو غيرها من السلط، وأهمّها على الإطلاق سلطة العقيدة والمذهب.

(1) المستصفي، ص 39 «فالمستفاد من المدارك الخمسة بعد الاحتراز على مواقع الغلط فيما يصلح لصناعة البرهان والمستفاد من غلط الوهميات لا يصلح البتّة والمشهورات تصلح للفهيات والأقيسة الجدلية ولا تصلح لإفادة اليقين البتّة».

(2) انظر ابن الجوزي (أبو الفرج)، تلبس إبليس، طبعة ثانية، 1340 هـ، ص 90. كان أبو المعالي الجويني يقول: لقد خليت أهل الإسلام وعلومهم، وركبت البحر الأعظم. وغصت في كل ذلك في طلب الحق، وهربا من التقليد، والآن فقد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطف فأموت على دين العجائز، وتحتم عليّ فيه أمري بكلمة الإخلاص، فالويل لابن الجويني وكان يقول لأصحابه: لا تشغلوا بالكلام، فلو عرفت أنّ الكلام يبلغ بي ما بلغ ما تشاغلتم به (أورده السيوطي في كتابه: صون المنطق...).

ويمكن أن نتبين مظاهر سلطة الأصولي من خلال مظهرين أولهما: تعميق اهتزاز السلطة المرجعية للخصم، وثانيهما الإقرار بسلطة مرجعية جديدة.

أ - تعميق اهتزاز السلطة المرجعية للخصم

لا تكاد تخلو المصنفات الأصولية، في مبحث القياس، من هيمنة صوت الأصولي من خلال إضعاف صوت المخاطب وإقامة الحجّة عليه وإبطال مقولته. وقد تجلّت هذه الغاية في مظاهر عدّة، أهمّها رفع صفة التأهل عن الخصم للخوض في مواضيع شرعية، إذ تتردّد عبارات من قبيل "هذان المعتزلة"، "هذا تمويه" وهذا "تلبيس منكم" و"بطل من كلّ وجه مذهب النّظام بطلانا لا خفاء به فهذا وجه مغن في الكلام عليه"⁽¹⁾، فرفع صفة التأهل عن الخصم يحيل حتما إلى تداعيات خطابه وتقلقل مفاهيمه واضطراب حججه، كما يحيل إلى عدم كفاءته العقديّة والمنطقية في تحليل الخطاب الأصولي وفهمه؛ إنّه إقصاء خطاب الخصم تشريعا لسلطة المتكلم وإبراز فعاليتها وهو المظهر الثاني في الكشف عن اهتزاز مرجعية الآخر⁽²⁾. أمّا المظهر الثالث فيتجلّى في كشف السلطة المرجعية المنتشرة في خطاب الخصم، وهذه السلطة تستند إلى انتمائهم عقديا أو مذهبيا أو سياسيا. إذ يكشف ابن حزم - مثلا - في حديثه عن القبلة عند الصائم عن تناقض المالكيين في قوله "إنّ الحديث عائد للمالكيين لأنهم يستحبّون المضمضة للصائم في الوضوء، ويكرهون له القبلة، فقد فرقوا بإقرارهم بين ما زعموا أنّه عليه السلام سوى بينهما، وفي هذا ما فيه فبطل

(1) انظر ورود هذه العبارات مثلا عند الجويني في مبحث القياس، في كتابه: التلخيص في أصول الفقه، تحقيق محمّد حسن إسماعيل، منشورات دار بيبضون، دار الكتب العلمية، لبنان، 2003، ط 1، ص 430-440-444.

انظر حديث ابن حزم عن الباقلاني في الإحكام، ج 7، ص 972. «وقال بعض من لا يدري ما القياس ولا الفقه من المتأخّرين... وهذا كلام لا يعقل وهو أشبه بكلام الممرورين منه بكلام غيرهم وكله خبط وتخليط...».

(2) تبرز هذه الخطّة في الكشف عن ضعف السلطة المرجعية للخصم خاصّة في كتب الردود. وهي من المصنفات الثرية التي تعجّ بمظاهر الحجاج وترسخ سلطة المتكلم فيكون خطابه المهيم شكلا ومضمونا.

انظر مثلا كتاب الردّ على المنطقيين لابن تيمية.

شغبهم بهذا الحديث، وعاد عليهم حجة⁽¹⁾. إنَّ هذه المظاهر تتعاضد جميعا في خطة إقصاء الخصم ممَّا يؤدي في النهاية إلى رفع صفة قابليَّة النقاش عن السلطة المرجعية ما دامت سلطة مفرغة من نفوذها للبرهنة على الحقيقة وإقناع المتلقِّي في جميع المستويات. فممَّا أورده الجويني متحدثا عن حجج أهل الظاهر في نفي القياس قوله "على أنَّ معظم ما رووه من الأخبار والآثار مطعونة، لم يتقبلها أهل "الصناعة" فإيَّاك وأن تكثر بما تمسكوا به من الآثار، فإنهم عارضوا بها المستفيض المتواتر"⁽²⁾.

ب - إعلان سلطة مرجعية جديدة

إنَّ دحض سلطة الخصم المرجعية يخفي في المقابل إعلاء سلطة المتكلم، وإقرار سلطة مرجعية جديدة تتجلى من خلال عدَّة مظاهر : أولها الاحتجاج بسلطة القائل وحضوره الدائم من خلال تبني مقولات تدور في فلك حججه وتدعمها، ومثاله قول الرازي "وأشدَّ ما قيل في هذا الباب ما ذكره القاضي أبو بكر واختاره جمهور المحققين منَّا،"⁽³⁾ ذلك أنَّ الباقلاني حجة معرفية عند الأشاعرة وجمهور الأصوليين عامة. وكذلك يتجلى حضور المتكلم من خلال عبارة "قلت(*)" أو "قلنا(*)" أو قال "أبو محمد(**)" وهو حضور متعدّد الأوجه لأنَّ المتكلم ليس المفرد فحسب، وإنَّما هو المتكلم الجمع المتبني لرؤية أجمع عليها الأصوليون، وهو كذلك المتكلم المختلف في مواجهة المؤلف، ذاك ما نفهم به حرص ابن حزم على ذكر اسمه دون ذكر ضمير المتكلم.

(1) ابن حزم، الإحكام، ج 7، ص 1010.

(2) التلخيص، مذكور، ص 452.

- فيما يخص رفع صفة القابلية للنقاش عن سلطة الخصم المرجعية نشير مثلا إلى أنَّ جلَّ الإباضية لم يعنوا بالجدل الطويل مع مُكرّي القياس، وتتبع حججهم بالنقض والردود وقد أورد جمهورهم حجج المُكرين عرضا وأجابوا عنها باقتضاب.

انظر باجو (مصطفى)، منهج الاجتهاد عند الإباضية، مكتبة الجيل الواعد، عمان، 2005، ط 1، ص 322.

(3) المحصول، مذكور، المجلد 2، ص 236.

(*) ذكرت العبارتان في المحصول وفي البرهان.

(**) ذكرت عبارة «أبو محمد» في الإحكام في مبحث القياس.

أمّا المظهر الثاني لإقرار السلطة المرجعية الجديدة فيتمثل في محاولة التقريب للأذهان من خلال سوق الأمثلة. ويتجلى هذا القصد في كتاب التقريب لحدّ المنطق وفي كتب الغزالي لأنّه يصدر عن قناعة بتداخل المنطق مع علوم الشريعة وإن بشروط. فمما يقرّ به ابن حزم - مثلاً - في كتاب التقريب، فضله تسهيل المعلومة على المخاطب إذ يشير قائلاً "فقرّبنا من ذلك بعيداً وبيننا مشكلاً وأوضحنا عويصاً وسهّلنا وعراً وذلّلنا صعباً، ما نعلم أحداً سمع بذلك ولا أتعب ذهنه فيه قبلنا (...). وبوقوفك على هذا الفضل تدفع عنك غيمة الجهل والنّفار الذي يولّده الهلع من سوء الظنّ بهذا العلم"⁽¹⁾. ويتوسّل الأصولي في إعلاء سلطته إلى أساليب الترغيب والترهيب. وفي هذا الإطار يواجه ابن حزم خصومه بقوله: بل نقول: "إنّ هذه كلّها أقوال فاسدة واعتراضات كلّ جاهل زائغ عظيم الجراءة، فلا فائدة أعظم ممّا أدّى إلى الجنّة وأنقذ من النّار"⁽²⁾. إنّ استحضار "عالم الغيب" في مبحث تشريعيّ يعدّ وجهاً من وجوه ترسيخ سلطة الحجّة، ذلك أنّ الغيب باعتباره عالماً مقدّساً محيل بدلالاته على متصورات عديدة تمثّل توجيهاً لذهن المتلقّي وإلزاماً لأعماله. وبالإضافة إلى ذلك نلاحظ استعمال أحكام قيمية مثل جاهل، زائغ، فاسدة، وهي أحكام شحنتها ابن حزم بطاقة عاطفية وضمّنتها موقفاً، ذلك ما بحثت فيه أوركيوني وبيّنت أثره في عملية التوجيه⁽³⁾.

أمّا المظهر الأخير من مظاهر انتشار سلطة المتكلّم في الخطاب فيتمثّل أساساً في التّأويل؛ ونقصد بالتّأويل ما قصده الأصولي من معانٍ في علاقتها بمضمون القول ونتبنّى في ذلك ما أشار إليه امبرتو إيكو من انتفاء التمييز بين المعنى الذي قصده المتكلّم والمعنى الذي يدلّ عليه القول مستقلاً عن مقاصد الباث لأنّه قد يكون معنى من المعاني الممكنة⁽⁴⁾.

(1) ابن حزم (أبو محمّد)، كتاب التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامّة والأمثلة الفقهيّة، تحقيق إحسان عبّاس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1959، ص 116.

(2) الإحكام، ج 7، ص 939.

(3) Orecchioni (Catherine), L'énonciation: de la subjectivité dans le langage, Paris, 1980, p.84

(4) Eco (Umberto), Les limites de l'interprétation, Grasset, Paris, 1992, p.29.

فمن وجوه تأويل الأصولي، التفسير الذي ذهب إليه ابن حزم للآية 23 من سورة الإسراء «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ» وهي آية أثبت بها الخصم حجبة القياس مصدرا تشريعيًا، إذ جاز قياس الضرب والقتل على الأف لاشتراكهما في إلحاق الضرر فكان حكم النهي. غير أن التفسير الذي ارتآه ابن حزم هو أن الشارع لم يقصد إلا معنى الأف وهو مختلف عن الضرب والقتل والقذف "قبلا شك يعلم كل ذي عقل أن النهي عن قول أف ليس نهيا عن القتل ولا عن الضرب ولا عن القذف، وأنه إنما هو نهى عن قول أف فقط"⁽¹⁾، إن هذا التأويل يرتبط حتما بمنهج ابن حزم التأصيلي ومذهبه في التفسير، إذ أنه يصدر عن رؤية ظاهرية ترى حقيقة المعنى في ظاهر اللفظ، ومن ثمة في ظاهر الوجود باعتبار أن اللفظ وجه من وجوه التعبير عن هذا الوجود.

هكذا نتبين أن الأصولي المتكلم متحكم بخيوط السلطة المنتشرة في الخطاب وهو يحركها حسب خطط مسبقة تمثل بدايات الخطاب ونهايته. غير أننا لا نزع تمثيل الأصولي وحده لحجة السلطة في الخطاب بل تشاركه أطراف أخرى هذه السلطة فتتعدد الأصوات لتعبر عن ديناميكية يظل النص بمقتضاها حيا⁽²⁾.

(3) سلطة المتلقي

يساهم المتلقي بدوره في إنتاج نص القياس الأصولي بما يمليه عليه فعل القراءة وإحياءات اللغة. فالنص في النهاية حقل لساني ومنهجي وخطاب يتعالق مع خطاب، ونص يحيل على نص وممارسة لا تقف عند حدّ بعبارة رولان بارت.

وعلى هذا الأساس، فإن المتلقي/المخاطب أصناف يمكن تبويبها حسب علاقتها بالمتكلم من حيث التأييد والمعارضة والمساءلة. كما يمكن تبويبها حسب علاقة المتلقي بالخطاب من حيث التأويل والإنتاج. وثمة وجه آخر

(1) الإحكام، ج 7، ص 977.

(2) فوكو (ميشال)، نظام الخطاب، تعريب أحمد السلطاني وعبد السلام بنعبد العالي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985، ص 7.

لتصنيف المتلقّي حسب انتمائه التاريخي، فهو المتلقّي الماضي والمتلقّي الحاضر والمتلقّي المطلق، وهذه الأزمنة تتحدّد حسب بعدها وقربها من ظروف التلقّف ووضع المتكلّم التاريخي. على أنّنا أثرنا تصنيفاً آخر قوامه الأفراد والتعدّد، وصنّفنا خمسة أنواع للمتلقّي المفرد كما رصدنا نوعين للمتلقّي الجمع.

إنّ هذه الأنواع تندرج في النهاية ضمن التصنيفات المشار إليها فهي جامعة لها بشكل أو بآخر.

أ - المُخاطب المفرد

يظهر هذا المتلقّي/المخاطب من خلال استعمال ضمير المخاطب المفرد في المصنّفات الأصوليّة إذ تتوارد عبارات "وينبغي أن تعلم(*)" أو "واعلم وفقك الله" أو "ذلك أنّك قلت(**)". ويمكن أن تندرج ضمن هذه الصفة صفات أخرى للمتلقّي المفرد وهي :

* **المخاطب الوهمي** : ذلك أنّ الأصولي يعرض عن ذكر سماته والكشف عن هويته قاصداً هذا التعتيم ممّا يدفعنا إلى الجزم أنّ هذا المتلقّي هو من صنع المتكلّم ولعلّه المتكلّم نفسه يستدرك في مواضع أو يوضح بعض المسائل، ومثاله قول الجويني "وذلك أنّك قلت بأمر يوجب الجمع بينهما اقتضى ذلك التعبير عن القياس الصحيح الذي اجتمع فيه الفرع والأصل في أمر يوجب اجتماعها"(1).

إنّنا نلاحظ من خلال هذا الشاهد تواطؤ المتكلّم مع المتلقّي الوهمي وهو تواطؤ يكشف عن جدلية التكامل بينهما في مستوى الأقوال.

* **المخاطب المؤيّد** : قد يظهر هذا المخاطب متخفياً في تأييده من خلال الحديث عنه والاستشهاد بأقواله باعتبارها حجة تدعم أقوال المتكلّم. فالحديث عن المتلقّي هو مخاطبة له بشكل من الأشكال ما دام المتكلّم يرنو إلى التواصل

(*) ابن رشد (أبو الوليد)، الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994، ط 1، ص 129.

(**) الجويني، التلخيص، مذكور، ص 424 وص 439.
(1) نفسه.

عبر الاستحضار ؛ ويكون هذا المخاطب المؤيد عادة مكشوف الهوية لأنّ هويته تمثل سلطة في حدّ ذاتها، ويتجلّى ذلك مثلا في شخصيّة القاضي الباقلاني عند الأصوليين الأشاعرة (1).

إنّ هذا المخاطب يستند إلى سلطة صورته كما ترسّبت عند المجموعة. فالباقلاني يمثّل سلطة معرفية عند الأشاعرة وهو ما دفع الجويني في كثير من المواضع إلى الاحتماء به والتنازل له في الردّ على الخصوم، وهذا التنازل تبرّره حجة سلطة المخاطب المنتمي إلى زمن ماضٍ.

* **المخاطب المعارض** : يظهر هذا المخاطب أيضا متكشفًا ومفصحا عن انتمائه المذهبي والعقائدي، ويرد عادة في المصنّفات الأصوليّة مشفوعا بسلسلة من الأحكام القيميّة، يبرز ذلك مثلا في شخصيّة النّظام أو القاشاني أو النّهرواني (2). إنّ هذه الشخصيات تمثّل المخاطب "المضاد"، فهي الخصم في العملية الحجاجيّة، وهو ما يبرّر ضعف حجة السلطة عندها، ذلك أنّ المتكلّم يجردها من هذه الميزة ليعزّز سلطته ويقرّ حجّته.

* **المخاطب السائل/ المسائل** : يمثّل هذا المخاطب الحياد في المواقف العقديّة والمذهبيّة، فهمومه معرفيّة فحسب، وهو وسيلة لدفع عمليّة الحجاج، فهو يمثّل المخاطب الوهمي ويشارك في الأصل، إذ صانعهما المتكلّم وبيده سلطة حملهما على الكلام ؛ ومثاله ما ذكره الرّازي في محصّوله "فإن قلت : لم لا يجوز أن يكون هذا العدم شرطا لصدور الأثر عن المؤثر؟" (3). إنّ هذا المخاطب يمثّل في النهاية حجة سلطة المتكلّم ما دام يثير أسئلة وجهها المتكلّم لأنّ إجابتها حجة أخرى مفحمة للخصم تتضاف إلى سلطة خطابه.

(1) لقد أحصينا عدد المرّات التي ورد فيها اسم القاضي الباقلاني في كتاب التّليخيص للجويني في مبحث القياس فوجدناها تناهز الأربعين مرّة، ممّا يدلّ على أنّ استحضار هذه الشخصيّة مقصود لتأييد المتكلّم وشدّ أثره في مواجهة الخصم وكذا الأمر بالنسبة إلى شخصيّة القاضي عبد الجبار في كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري.

انظر الشافعي، الرسالة، مذكور، ص 480. «عمد المتكلّم إلى إضعاف سلطة المخاطب بإقصائه من الحجاج وحصر ردوده في كلمة نعم وفي ذلك دلالة واضحة على إقرار حجة سلطة الأصولي.

(2) انظر الجويني، البرهان، مذكور، الكتاب 3، ص 8. «فقد ذهب النّظام ومن تابعه من الضلالّ والحشويّة إلى إنكار القياس الشرعي».

(3) الرّازي، المحصول، مذكور، ص 307.

* **المخاطب المؤول** : هو مخاطب فاعل، ونعني منتج للخطاب على نحو مّا. غير أنّ إنتاجه محفوف بشروط المتكلّم فهو يؤول بمقدار ويؤول في مواضع يكون فيها المتكلّم أعمق تأويلاً وأكثر امتلاكاً "للمعنى"، وإن كنا نرى ما يراه صلاح الدّين الشّريف "من أنّ المنطلقين من اللفظ الذي يمدّهم به المتكلّم لن يكونوا سوى المخاطب المقتفي لخطي المتكلّم الراغب بفراسسته حلّ لغز لا يعرف سرّه إلاّ صاحب الأقدام نفسه"⁽¹⁾. ومثاله ما ورد في كتاب المحصول: "قوله : من أكل رمانة لحموضتها، لا يجب عليه أن يأكل رمانة حامضة"⁽²⁾. إنّ المتكلّم يصادق على كلام المخاطب ويزكيّه من خلال الشرح "قلنا ذاك لأنّه ما أكلها لمجرّد حموضتها". إنّ إيراد المخاطب المؤول في النهاية يمثّل خطّة أخرى يتوسّل إليها الأصولي لإقرار سلطة حجّته وتعميق حجّة سلطته.

ب - المخاطب / الجمع

نظفر بهذا المخاطب من خلال استعمال ضمير الجمع "أنتم" أو "هم" ويمكن تصنيفه إلى :

* **جمهور خاصّ** : يتجلّى هذا الجمهور في أولئك المنتمين إلى نفس الفترة الزمنية التي عاشها المتكلّم، أو المشتركين معه في العقيدة والمذهب، أو المنتمين إلى فترات مخصوصة ومذاهب معيّنة، وهو ما يشرّع لهذه الخصوصية ؛ ومثاله ما ذكره الغزالي في المستصفى في إثبات القياس على منكّريه "وقد قالت الشيعة وبعض المعتزلة، والذي ذهب إليه الصّحابة رضي الله عنهم بأجمعهم وجماهير الفقهاء والمتكلمين بعدهم"⁽³⁾. ونلاحظ في هذا الشاهد مظهراً أسلوبياً حجاجياً هو التّقابل بين سلطة الخصم وسلطة المتكلّم من خلال الطّباق (بعض ≠ أجمعهم) ممّا يجعل سلطة الخصم "وهماً" في شكل من أشكالها. ويمكن أن نقرّ أنّ ضمير المتكلم الجمع (نحن نقول) تدلّ على حجّة

(1) الشّريف، (صلاح الدّين)، مفهوم الشرط وجوابه وما يطرحه من قضايا في معالجة العلاقة بين الأبنية النّحوية والدلالية، أطروحة دكتورا دولة، تونس، 1993، ص 18.

(2) الرّازي، المحصول، مذكور، ص 302.

(3) الغزالي، المستصفى، مذكور، ص 283.

السلطة عند المتكلم إلا أنها تكشف في جانب آخر تماهي المتكلم مع المخاطب الخاص والمتمثل دون شك في أولئك الذين يقاسمونه الرؤية في أحوال المعاش والمعاد.

* **الجمهور العام** : والمقصود به المتأمل في النص الأصولي دون تخصيصه بفترة زمنية أو مكانية ودون حصره في مذهب أو عقيدة معينة. ويعتمد الأصولي عادة إلى التعويل على قدرة هذا الجمهور في فهم مقاصد الخطاب والنفاذ إلى جوهره. ويحاول أن يكسب هذا الجمهور بالتعويل على منطقته في الفهم وتشبثه بأصوله التشريعية ؛ إذ يقول الشوكاني في حديثه عن حجّة القياس "ثم لا يخفى على ذي لبّ صحيح وفهم صالح أنّ في عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها وخصوص نصوصها ما يفي بكلّ حادثة تحدث ويقوم ببيان كل نازلة " (1).

والخلاصة من كلّ ذلك أنّ المخاطب لا يقتفي أثر المتكلم فحسب، وإنما اقتفائه محفوف بخطوط المتكلم، إنه اقتفاء موجّه. ولعلّ بحثنا لاحقة لخصائص الأسلوب الحجاجي في المباحث الأصولية كفيلة بالكشف عن مظاهر توجيه المخاطب ومخائلته. ويكفي أن نشير في هذا المستوى أنّ الأسلوب الطّاغي على خطاب المتكلم والمتلقّي هو أسلوب الاستفهام (2)، وهو ليس استخبارا أو طلب جواب وإنما هو خطة حجاجية قصديّة هي ما عبّر عنها كلّ من ديكرو وأوسكمبر (3) بفرض إجابة محدّدة توجّه دفتي الحوار، والتوجيه هو لبّ الحجاج عند ديكرو.

1) الشوكاني (محمّد)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الفكر، (د.ت)، ص 204.

2) Plantin (Christian), Question ⇒ Argumentation ⇒ Réponses, in La question (ouvrage collectif) P.U.F., Paris, 1999, pp.68- 69.

3) Ducrot et Anscombre, L'argumentation dans la langue, Editions Mardaga, Liège, 2ème édition, Bruxelles, 1988.

Ducrot, La valeur argumentative de la phrase interrogative, in Logique, Argumentation, Conservation, Editions Peter Lang, Berne, Francfort, 1983, p.99.

* استفدنا من أطروحة عبد الله صوله (مذكورة) ص 491 وص 494.

4) سلطة الواقع

إنّ الواقع وقائع⁽¹⁾، هو الواقع الحضاري في أبعاده المختلفة وهو الواقع الثقافي الذي يساهم في تشكيل رؤية الفقيه للوجود ويرسم حدودها وحيّز اشتغالها. ولاشكّ في أنّ إفادتنا من الدراسات التاريخية بيّنت فعالية القياس الفقهي واتخاذ حجة سلطة في عصور دون أخرى، وبيّنت أيضا رفض القياس واعتباره مهّدًا للنص المؤسّس.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نصنّف سلطة الواقع من خلال تقسيمه إلى واقع منفصل وآخر متّصل : فأما المنفصل فيتجلّى في مظهرين هما الضغوطات التاريخية والحضارية من جهة، والضغوطات الثقافية المتمثلة في تعالق العقيدة بالشرعية من جهة أخرى.

أمّا الواقع المتّصل فهو نوعان: الواقع النفسي والواقع المعرفي، وهما يشكّلان معا حجة خفية تتسلّل إلى خطاب الأصولي فتشارك في دعم مقولاته وإفحام خصمه.

أ - الواقع المنفصل

* الواقع الحضاري / التاريخي :

لاشكّ في أنّ الواقع الحضاري والتاريخي لكلّ أصولي أسهم في توجيه أفكاره وتشكيل رؤيته العقدية وموقفه من الشريعة، كما أسهم في إفراز طبيعة حججه لأنّ الحجج لا تستمدّ قوتها من منطق الخطاب الداخلي فحسب، وإنّما من فعل المؤثرات المقامية التي تكون دائما في جدلية مع لغة الأصولي ومقاصد خطابه باعتبار أنّ الغاية الأساسية هي إيجاد حلول ملائمة لحلّ النوازل المستجدة بالمسلم من خلال عملية التأسيس.

1) Latslawick (Paul), La réalité de la réalité, Editions du Seuil, Collection Points, Paris, 1984, p.7

«من أخطر الأوهام أن نعتقد أنّه لا يوجد إلّا واقع واحد فما يوجد حقّا، إنّما هو روايات مختلفة من الواقع، قد يكون بعضها على طرفي نقيض وهي جميعها من آثار التواصل، وليست انعكاسا لحقائق موضوعية وسرمديّة».

ويكفي أن نستند إلى مثال ابن تيمية في تمحيص حججه، إنها حجج تؤسس لصلاحيّة الأصول الشرعيّة وتحصّنها من مناهج المنطق الأرسطي ونتائج وتسيّجها من سلطة الدّخيل مهما كانت شرعيّته. هذا ما يتجلّى في مصنّفه الرّدّ على المنطقيين وفي كلّ مصنّفاته دون استثناء، فمما يحتجّ به على فساد قياس المناطقه قصوره في إدراك الحقائق وهو معنى قوله "بل كلّ ما يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه فصار عديم التأثير في العلم وجودا وعدما" (1).

إنّ الواقع الحضاري الذي عاشه ابن تيمية كان سببا من أسباب عدائه للمنطق الأرسطي وكان ذلك حجة ضاغطة في الدعوة إلى تحصين المنقول وهو ما يجعلنا نقرّ بسلطة هذا الواقع وتحوّله إلى وسيلة إقناع في خطاب الأصولي (2).

* الواقع الثقافي :

ماذا نعني بالواقع الثقافي ؟

إنّه كلّ أشكال المظاهر المعرفيّة المتّصلة بحقبة زمنيّة معيّنة، ونعني ما أفرزته العلوم من نتائج تدخّلت في حجج الأصولي ومثّلت سلطة قابضة في خطابه، ولا أدلّ على ذلك من توظيف الحجج الكلاميّة في المباحث الأصوليّة وتوظيف المباحث المنطقيّة وكذا الأمر بالنسبة إلى المباحث اللغويّة (3).

ويكفي كذلك أن نتصفّح كتاب المحصول في مبحث القياس لنذكر حبكة الأصولي في استخدام هذه الحجج المعرفيّة، إذ يعرف الرّازي القياس بأنّه "قول

(1) ابن تيمية، الرّدّ على المنطقيين، تحقيق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، لبنان، ط 1، 1993، ص 7.

(2) انظر الصّغير (عبد المجيد)، الفكر الأصولي وإشكاليّة السلطة العلميّة في الإسلام، دار المنتخب العربي، لبنان، ط 1، 1994، ص 191 وما بعدها؛ كذلك انظر الجلاصي (بثينة)، القياس عند ابن تيمية، مذكور.

(3) نشير إلى اعتراف الأصوليين بتداخل هذه العلوم وتشابكها. انظر مثلاً الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان البواب، منشورات دار الحكمة، بيروت، 1986، ص 112 : «إنّ العلوم كلّها متعاونة مترابطة بعضها ببعض».

مؤلف من أقوال إذا سلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر⁽¹⁾. وهو تعريف أرسطو للقياس يتبنّاه الرازي مؤصّلا له بجملة مقصودة. فإن أردنا أن نذكر عبارة في تعريف القياس بحيث تتناول كلّ هذه الصّور، وهي مقصودة لأنها تتضمّن وعدا بمفهوم شامل ضافٍ ومكتمل يمارس تأثيرا في المخاطب ويُعدّه للتقبّل.

ب) الواقع المتّصل

ونقصد به الواقع المتّصل بالمتكلّم من حالات نفسيّة ومن رؤية "أنطولوجيّة" تحدّد علائقه بالعالم وبالوجود، وقد صنّفنا هذا الواقع إلى نفسيّ وإلى طبيعة التجربة الروحيّة.

* الواقع النفسيّ

يمكن أن نقرّ دون تجوّر أنّ نظريّة المقاصد في الفكر الأصوليّ مردها إلى تجربة نفسيّة عميقة تخفي تضجّرا من جمود النّظر الشرعي وإغلاق أبواب الاجتهاد وعدم محاصرة ظاهرة التقليد وما تبعها من سلطة السّلف. وقد عبّر الشاطبي عن هذه التجربة من خلال تأكّيده مظاهر الإحساس بالغربة⁽²⁾. لقد تدخل هذا الإحساس في خطاب الأصولي وفي كفيّة احتجاجه وترتيب الحجج وهرميّتها، إذ لاحظنا إعراض الشاطبي عن خوض مبحث القياس لأنّه مبحث معقّد من جهة، ولأنّه لا يضمن فهم مقاصد الشّارع وتحقيق مقاصد المشرّع له من جهة أخرى، إذ يقول : "ثمّ إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمّه على القرى، بسبب اختلافهم فيه أولا، ثمّ في أصنافه، ثمّ في مسالك علله، ثمّ في شروط صحّته، ولا بدّ مع ذلك أن يسلم من خمسة وعشرين اعتراضا، وما أبعد هذا من التخلّص حتّى يصير مقتضاه حكما ظاهرا جليا !"⁽³⁾.

إنّ هذا الإعراض عن مباحث القياس نفسره أيضا برغبة الشاطبي في التخلّص من سلطة الماضي بكلّ أبعاده ومحاولة التّأصيل برؤية مخالفة نابعة

(1) الرازي، المحصول، مذكور، ص 241.

(2) الشاطبي (أبو إسحاق)، الاعتصام، عناية محمّد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ج 1، ص 21 : «فأيّ غربة توازي هذه الغربة». انظر كذلك : الموافقات، مذكور، ج 1، ص 22 : «فلا عيش هنيئا ولا موت مريحا».

(3) نفسه، ج 3، ص 66.

من حاجات المسلم في القرن الثامن للهجرة، وهو ما يجعلنا نقرّ أنّ هذا العامل النفسيّ ساهم في عملية التّأصيل ومثّل سلطة في توجيه رؤية الأصولي.

* التجربة الروحية

وهي تحدّد بشكل أو بآخر انتظام حجج الأصولي في الخطاب، ونشير إلى تجربة الغزالي التي جمعت بين التجربة الصوفية العرفانية وبين محاولة تبينة المنطق في علم الأصول. إنّ حجة «المنطق» عند الغزالي مثّلت سلطة متخفية وراء أثر سلطة أخرى هي تجربته الصوفية، ولعلّ اصطراع هذه السلط في منطق تفكيره هو الذي حدا بأغلب المفكرين إلى الحكم عليه بالتناقض⁽¹⁾.

الخاتمة

لئن مثّل القياس مبحث الاختلاف والمسائل الحرجة بشهادة الأصوليين أنفسهم كما بيّنا، فإننا نعتبره مشغلا تميّز بالتنوّع والثراء؛ وذلك يعود إلى أنّ الحديث عن القياس يقودنا إلى تتبّع منطق الأصولي في بُعْدَيْه الاستدلالي والحجاجي؛ وإن كنّا نتبنّى ما أقرّه عبد الله صوله في أطروحته من تأكيد الوشائج العميقة بين الاستدلال والحجاج، إذ يقيم منطق الحجاج في منطقة وسطى بين مجال الاستدلال وبين اللامعقول، أي بين الضرورة والمناورة⁽²⁾.

والحقيقة أنّ وجه الثراء في هذا المبحث يعود أيضا إلى تعدّد الأصوات فيه وإلى مظاهر الصّراع في خطابات الأصوليين كما حلّلنا. ولعلّ هذا الصراع يعكس في النهاية، وبالإضافة إلى ما بيّنا، حرج الأصولي في الوفاء لقناعاته الفكرية والمنطقية، وفي خضوعه لقناعاته الإيمانية العقديّة، وهو ما أفرز هذا التفاوت بين الأصوليين في علاقاتهم بالمقدّس. إنّها علاقات تتقلّص وإن بمقدار،

(1) العروي (عبد الله)، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996، ط 1، ص 151. الجابري (محمد عابد)، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1991، ص 161. بخصوص أمثلة من الدعوة إلى الاحتجاج بالمنطق عند الغزالي أنظر المستصفي، ص 6؛ ومعيّار العلم، ص 110 وما بعدها.

(2) صولة (عبد الله)، الحجاج، مذكور، ص 691: «الحجاج الذي نتبنّى يقع في منزلة وسطى بين الضرورة التي مجالها الاستدلال القائم على صرامة المسار العقلي المطبق وبين اللامعقول الذي مجاله الخزعبلات والمناورة والتلاعب بالعقل، إنه في كلا القطبين (الضرورة والمناورة)».

خاصّة عند الأصوليين المتأخّرين وعند المتبنّين للمنطق الأرسطي وثمراته (الغزالي، ابن رشد)، كما أنّها علاقات تخضع لفعل المقدّس ولسلطته. ونعني بالمقدّس كلّ متصوّر تحوّل من وضع مفهومي إلى وضع آخر وتحوّل من واقع إلى رمز⁽¹⁾، فمثّل بذلك مركزا يكون الاحتماء به ضربا من الخلاص الدنيوي والأخروي.

إنّ القياس في بعده الحجاجي كشف عن اصطراع السّلط وتناوبها، وقد ظهرت هذه السّلط في المصنّفات الأصوليّة كأمّنة تارة ومتجلّية أخرى، فمثّلت بذلك حجّة تعاضد مقاصد المتكلّم باعتباره صانع الخطاب الأوّل، ومنشئ النصّ بحبكة هادفة.

إنّنا نصدّر في النهاية من خلال هذا المبحث عن قناعة بأنّ " النصّ الأصولي " هو ككلّ النصوص دون استثناء بؤرة تعتمل فيها كلّ السّلط وكلّ المؤثرات الخارجيّة والذاتيّة لتفرز في النهاية منطقا غايته إقامة الحجّة وإفحام الخصم.

وهو ما يدعونا إلى دراسة فتنّة هذا الخطاب من خلال أساليبه الحجاجيّة وأبعادها الإقناعيّة.

(1) في هذا الإطار تتدرج أعمال :

Durand (Gilbert), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 11^e édition, Gallimard, Paris, 1992.

Le Goff (Jaques), *L'imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris, 1991.